

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR
AREA DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993



Tesis presentada a la Sede Ecuador de la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales

por

JOSE ANTONIO FIGUEROA PEREZ

Como uno de los requisitos para la obtención del grado de
Maestro en Antropología

PROFESOR ASESOR: JOANNE RAPPAPORT

Julio, 1994

es mas débil pero en su reemplazo, hay ciertas creaciones como los museos pero estos, al menos en el caso de Cotacachi, buscan ratificar mas un énfasis regional que exclusivamente indigenista. Por otro lado, los propios indígenas empiezan a captar importantes espacios en revistas regionales como es el caso de la Revista **Aquí Cotacachi**, mediante cortos articulos que se caracterizan por sustentar la larga duración en el asentamiento indigena y por reivindicar el nativismo, proceso éste que muestra cómo, a nivel local, se vive de manera mas profunda la quiebra en la vocería que de los indígenas habian hecho otros sectores sociales.

3. Ritual y Demandas Culturales.

3.1. Un breve esbozo del concepto Cultura.

En el presente capítulo se desarrollará la hipótesis de que el caracter polivalente del concepto Cultura ha sido un factor decisivo en las características de la lucha política que adelantan los indígenas del Ecuador. A la polivalencia del término y de las prácticas consecuentes con él se suma la dinámica de un movimiento que ha incorporado tradiciones intelectuales que se generen en algunos espacios claves del país como son las universidades, foros regionales así como los distintos funcionarios, laicos o eclesiásticos, que han cumplido roles decisivos en las luchas indígenas.

Por otro lado, y como se desarrollará en el próximo acápite, el concepto Cultura y el papel central que ha ocupado en el Ecuador en relación a la identidad nacional ha sido un factor que ha contribuido a una relectura y a una práctica distinta en torno a ésta por parte de los grupos indígenas y a un desplazamiento de la noción, ligado a las nuevas formas de autorepresentación de los grupos indígenas. El desplazamiento principal del concepto cultura ha sido el de producir una secularización del ritual y el de colocar al ritual en la categoría de un bien o de una

mercancía especial.

Para mostrar lo anterior se empezará haciendo una genealogía del concepto cultura en la antropología, luego un esbozo de genealogía del concepto cultura en el Ecuador y, finalmente, una referencia específica al ritual y a los nuevos modos de negociación y representación indígenas. Esta genealogía va a permitir ver, en el caso del Ecuador, cuál es la relación que se establece entre las definiciones y los discursos sobre la cultura -como definiciones elitistas o de índole más pluralista- y el lugar que ocupa el sector indígena, como sujeto central de la reflexión. Esto permite evadir la pregunta de la existencia de una definición 'real' de cultura. Al contrario, no hay nada como una definición real de cultura, ya que es común que en diferentes periodos coexistan definiciones de cultura que se oponen radicalmente entre sí. Esto nos conduce más bien a reconsiderar la relación entre regímenes de prácticas y de los series de discursos (Chartier: 1992: 72) sobre la cultura, encontrar en la dinámica entre ambas la legitimidad o ilegitimidad de un concepto. Se verá entonces cómo una noción reciente de la identidad nacional, de una existencia tardía en el Ecuador, coincide con -a la vez que refuerza- un papel subordinado de los grupos indígenas. A la vez se dará preponderancia al último periodo en el que se ha dado una sustitución del determinismo racial por una apropiación de la noción de cultura por parte de los grupos indígenas y una instrumentalización de esta noción desde la experiencia ritual.

De acuerdo a Williams (1990), el concepto Cultura se define en el siglo XVIII. Su génesis se relacionó con la vulnerabilidad que el concepto civilización sufrió por parte de los ataques religiosos: la noción de cultura ofreció un sentido diferente de desarrollo y crecimiento humano; así, mientras el concepto civilización fue paulatinamente definiéndose como un sentido de crecimiento externo y superficial, el concepto cultura empezó a asociarse con el desarrollo interno y personal:

La cultura empezó a ser asociada con las experiencias de la

religión, el arte, la familia y la vida personal (Williams:1980).

Posteriormente, los conceptos de civilización y cultura se homologaron cuando se entendió por civilización a las glorias recibidas del pasado, es decir, cuando el concepto civilización se hizo más noble e interior. Lo cierto fue que el concepto cultura hasta principios del siglo XX siguió estando asociado bien fuera al desarrollo interno de los individuos o de las sociedades o bien, y consecuentemente, a las denominadas artes mayores como forma de adquirir ese desarrollo.

El concepto de cultura relacionado con el crecimiento espiritual de los individuos sirvió de refuerzo a las teorías racistas que dominaron el pensamiento social euroamericano del siglo XIX (Cfr. Harris: 1985). El "determinismo racial" fue un fenómeno típico del siglo XIX y supone "...una correlación entre las dotes hereditarias y las formas especiales de conducta de un grupo" (ibid: 73). La particularidad del siglo XIX fue la de elevar el determinismo racial a la categoría de formulación científica, es decir, movilizar ingentes recursos económicos y humanos para demostrar que las asimetrías entre los grupos humanos tenían una base genética. Uno de los pilares sobre los que descansaba el racismo era en el de establecer relaciones de mutua interdependencia entre la raza, la lengua y la cultura. Estos elementos formaban la trilogía sobre la cual se establecían reflexiones como las de Mc Gee quien sostenía que:

"Posiblemente la sangre anglosajona es más potente que las de otras razas; pero ha de recordarse que el lenguaje anglosajón es el más perfecto y simplemente simbólico que el mundo ha visto jamás; y que gracias a él, el anglosajón guarda su vitalidad y energía para la conquista..." (tomado de Harris: 1985:200).

Una especie de democratización del concepto cultura, expresado a través de su trivialización y banalización sirvió, a la larga, para deslegitimar las pretensiones de cientificidad del determinismo racial. Esto se haría sólo a principios del siglo XX cuando Franz Boas mostró que no existía ninguna relación entre raza, lengua y cultura. Mediante una revaloración del

método etnográfico y como resultado de su formación como geógrafo 42 Boas propuso una investigación sistemática y empírica para desechar las especulaciones del determinismo racial. Esto produjo como resultado un concepto abierto de cultura cuya oscilación desde entonces no gira ya en torno al lugar que ésta ocupa respecto al determinismo racial sino en torno a problemas internos a la propia noción. Así, en la época en que en la antropología norteamericana estuvo en boga el 'determinismo cultural' heredado de Boas se hicieron recopilaciones de las múltiples acepciones del concepto arrojando todas ellas una indeterminación del lugar exacto de la cultura.

Sin embargo, como trataremos de demostrar, la angustia ante la indeterminación del hecho cultural debe ser sustituida por las prácticas concretas que los actores sociales ejercen ante los conceptos y los redefinen.

3.2. Una breve genealogía del concepto cultura en el Ecuador: sus implicaciones en la lucha política indígena

Esta referencia al concepto cultura en el Ecuador tiene como objetivo mostrar algunas de las nociones -y prácticas- que en torno al concepto cultura se han desarrollado en el país y mostrar como la versatilidad del concepto y su vinculación central al tema de la identidad nacional ha sido un elemento que ha permitido su inserción particular en las luchas políticas adelantadas por los grupos indígenas. Dado los límites de la presente tesis no se hará una bibliografía intelectual de los autores a los que se harán referencia ni tampoco una descripción pormenorizada de las tendencias. Se tomarán como muestras ciertos discursos representativos en relación a las tendencias dominantes.

42 Los resultados de sus primeras investigaciones claves para la deslegitimación del determinismo racial se encuentran en su libro "The Mind of Primitive Man" publicado en 1911.

A la versatilidad del concepto cultura se une el carácter polifuncional de los rituales como prácticas que es rescatada de manera privilegiada por los grupos indígenas del país y a la que se le atribuye ser un hecho cultural central en las proclamas indígenas y se tratará de ver como su plasticidad le permite ser desplazada desde la esfera íntima y sagrada hasta su conversión en un discurso político responsabilizado de expresar la diferencia sobre la que se legitima la lucha política indígena en el Ecuador contemporáneo.

Para realizar este esbozo se tomará en cuenta la división propuesta por Arturo Andrés Roig (1982) y, más exactamente, se indagará sobre el concepto cultura desde la época del trabajo asalariado que inicia en las primeras décadas de nuestro siglo hasta nuestros días (ibid: 59). A su vez, este periodo es el que ha sido considerado en otras secciones de la tesis.

Las tendencias dominantes que han indagado sobre el tema de la cultura en el Ecuador en el presente siglo pueden resumirse como el etnismo (Ochoa: 1986; Roig: 1982) el positivismo sociológico (cfr. Tinajero: 1986; Moreno: 1992), el realismo social o indigenismo (cfr. Tinajero: 1986; Malo: 1988; Moreno: 1992)⁴³ y lo que podríamos denominar la cultura como crítica, coincidente con el robustecimiento de las ciencias sociales y una reubicación del indígena en el imaginario social y académico. Si bien, en todas las tendencias hubo una constante preocupación por indagar la relación entre cultura e identidad nacional, sólo hasta el último periodo en que la combinación de un tratamiento

43 El indigenismo tuvo en el Ecuador a su representante más conspicuo en Pio Jaramillo Alvarado, algunas de cuyas propuestas ya han sido revividas a lo largo de la tesis. La narrativa de los años treinta estuvo representada en Jorge Icaza, José de la Cuadra, Decretio Aguilera Malta, Enrique Gil Gibert, Joaquín Gallegos Lara, Alfredo Pareja Diez Canseco, Ángel Felicísimo Rojas, Pablo Fajardo. La novela más representativa a nivel nacional e internacional es **huasipungo** de Jorge Icaza. Resalta el carácter de denuncia de la situación indígena manipulada por los intereses privados del gamonal, que intenta rebelarse pero cuya rebeldía termina ahogada por la represión del Estado.

académico de la problemática indígena unido a lo que se podría denominar la crítica cultural, es decir, la delegación de la recomposición de las fracturas encaminada a reconstituir un espacio nacional hacia sectores tradicionalmente subalternos, tal y como ha sucedido con los grupos indígenas, ha producido una autonomía del determinismo racial y, consecuentemente, una nueva lectura de la noción de cultura. Es decir, se tratará de mostrar como el papel central de la cultura en torno a una identidad nacional y el hecho de asumir que esta cultura debe ser reconstituída por sectores que habían sido vistos más bien como marginales a la construcción de una identidad nacional ha sido un elemento político determinante en la recolocación del papel de los grupos indígenas en el Ecuador. A este proceso de índole académica se suman las dinámicas internas del movimiento indígena que ha permitido el apareamiento de un importante sector intelectual en su interior (Moreno-Figueroa: 1992).

Para esto se hará una genealogía desde los primeros tratamientos del problema de la cultura nacional, los cambios y los impactos de estos cambios a nivel de la autorepresentación indígena. Empezaré con el arielismo hasta llegar a lo que se podría denominar la crítica cultural o la cultura como crítica, fenómeno contemporáneo que se identifica con los viejos problemas de la catalogar al Ecuador como un país de una identidad nacional problemática, fracturada, en ciernes, pero que se diferencia por la recolocación del papel de los indígenas en ese proceso constructivo.

El arielismo es un movimiento generado en el Ecuador a partir de las lecturas que se realizaron en el país de José Enrique Rodó. Rodó había hecho una interpretación de Ariel y Calibán, dos personajes de *La Tempestad* de Shakespeare quienes representaban, respectivamente, el espíritu sublime y la barbarie. Según él, el destino penúltimo de América Latina sería el destino de Ariel en contra de la barbarie representada por el apego a las cosas materiales y el tecnicismo de los Estados Unidos (cfr. Ochoa: 1986). Así, decía Zaldumbide en 1983 de los

norteamericanos que: "Mientras no se alcan, desligados cuerpo y espíritu de todas esas ávidas ambiciones que los atan, con lazos al parecer irrompibles, a la materialidad de sus intereses, no alcanzarán nunca el desarrollo armonioso de las facultades superiores" (Zaldumbide, 1903, en Ochoa: 1986: 70).⁴⁴

Los arielistas tenían entonces una noción de cultura directamente vinculada al espíritu sublime y cultivado (cfr. Williams, 1977; Tinaiero: 1986). Sin embargo, el destino manifiesto de América Latina, y más concretamente del Ecuador era visto sólo como un proyecto ya que estos espacios eran vistos como mundos en formación, sin "...alma propia y continua caracterizada como un mundo en formación, sin "...alma propia y continua a causa del choque de razas desemejantes, careciendo de una de aquellas civilizaciones milenarias que han forjado en cuño propio el espíritu de los pueblos directores..." (Zaldumbide: 1915: ibid.). Así, si bien para los arielistas los Estados Unidos no era el referente que había que tener en cuenta en el proyecto de creación de la unidad nacional su búsqueda no se daba al interior de los propios espacios americanos, sino en Europa.

Los arielistas explícitamente negaban la posibilidad de encontrar un auditorio receptivo a sus prédicas en el hombre común lo que, de hecho, negaba a las masas iletradas indígenas y campesinas de su momento: "Ni con Ariel, ni con ninguna de sus demás obras quiso Rodó dirigirse a **todo el mundo**, a la masa torpe, fanática e incomprensiva... Muy mal ha comprendido quien cree que Rodó destinó sus obras a ser leídas a manera de instrucciones catequísticas en presencia de los indios y mestizos jóvenes de nuestras serranías..." (Erdars: 1917: ibid).

Los indígenas mestizos constituían para los arielistas más bien un impedimento para la realización de su obra cultural. Esto condujo a que magnificaran la labor pedagógica como una misión

⁴⁴ Es importante, sin embargo, tener en cuenta que Zaldumbide treinta años después rectificaría su antinorteamericanismo recomendando más bien que las elites se educaran en los Estados Unidos. (Zaldumbide: 1933; en Ochoa: 1986)

el arielsmo colocando un especial énfasis en la homogeneización lingüística como unificación cultural: "El indio que aprende castellano se civiliza pronto. El progreso arranca del idioma. Difundirlo desde la cuna es acto de racional patriotismo" (Andrade: 1938; Ibid).

La pedagogía era, entonces, el instrumento a través del cual se legitimaba la diferenciación racial en la medida en que establecía los límites del civilizador y el civilizado. A su vez, las distancias raciales eran vistas como las causas que imposibilitaban que América Latina asumiera su destino manifiesto. El arielsmo estaba entonces constreñido por una definición aristocratizante del concepto cultural y, a la vez, estaba sujeto al determinismo racial. Aquí nos encontramos con una definición limitada de la cultura como capital simbólico, en el sentido de que la cultura no es concebida como un bien de acceso democrático sino limitado y restringido. En los límites de esta noción de cultura es precisamente donde el determinismo racial encontró legitimación: a la vez este determinismo constreñía la total ausencia del protagonismo de los grupos indígenas, al menos en el campo intelectual, lo que se convertía en señal inequívoca de su subordinación.

De forma casi paralela al arielsmo la cultura fue enfocada por una sociología en formación.⁴⁵ Uno de los temas recurrentes de esta disciplina era el del problema de los indios o los problemas de 'la raza india'. Así, Alfredo Pérez Guerrero en 1922 consideraba al espíritu indio como supersticioso y lleno de creencias absurdas ante lo cual debería realizarse un estudio estadístico minucioso de dicha raza apelando a la historia y todo lo referente a su constitución biológica y orgánica con el fin de instruirlo, educarlo con el fin de hacer de esa raza estigmatizada, otra fuerte y capaz de contribuir al

⁴⁵ La sociología fue incorporada por primera vez a la Universidad Central en 1915, perteneció a Jurisprudencia, como sustitución del derecho natural precedente (Finaero:53:1986).

estancamiento y progreso del Estado para, al fin, "fundirla, como parte se ha fundido, por la restante población" (Pérez Verrero: 1923, en Tinsler: 1986). Luego de superar este obstáculo Ecuador encontraría su "télesis social", es decir la misión esencial de formar la nación adelantada y culta... con progreso y cultura **nuestros** luego de haber formado su conciencia propia (Ibid: 91-92).

Otros autores como Victor Gabriel Garcés (1933), a pesar de las diferencias que sostiene con enfoques como los de Pérez Verrero (cfr. Tinsler: 1986) coincide en el tratamiento dado a la población indígena. Así, para Garcés la cultura es central en la formación de lo social y de la unidad nacional ya que "El desenvolvimiento de la cultura de todos los tiempos, ha sido posible precisamente por que el pensamiento de las generaciones, es decir, de etapas delimitadas temporalmente por un coeficiente de cultura común, ha ido plasmandose en realidades espirituales unificadas y clarificadas por la vida social." (Garcés: 1933: 82; en Tinsler: 1986). Sin embargo, esta unidad nacional no se logra por un "...aspecto desfavorable para el progreso del ideal nacional: la coexistencia de agregados humanos, junto al blanco o mestizo socializados. Son aquellas masas indígenas de la mayoría de los países americanos. Su forma social es esencialmente rudimentaria y se mantiene con leveísimos contactos de orden económico- con las colectividades urbanizadas. Si el campesino tiene una sensibilidad inferior a la del hombre de la ciudad, el indio está aun más lejos en este sentido" la existencia de este conglomerado, de este mundo aparte no puede ser sino un factor negativo para la nacionalidad "...ya que su organización como estructura social no rinde sino escasas manifestaciones de vitalidad efectiva" (Ibid: 120).

Hay en estos dos autores una coincidencia en la política del mestizaje como factor de superación a los impedimentos raciales a la unidad cultural. Esto contrasta con Julio Moreno (1936) quien sobredimensiona el dualismo racial y la imposibilidad de la miscigenación. Esta imposibilidad se debe "...a la actitud del

alma indígena normal. Este alma es "...comunal, no individual...Cada individuo se muestra íntimamente idéntico a otro cualquiera...", con protocolo de insubordinable apego a costumbres y sentimientos de hace siglos... Nadie, entre los suyos, intentó jamás algo vitalmente nuevo. Para ello habría sido preciso que surgiese una existencia personal, y la persona no se conoció en la historia de la cultura indígena". Estos comportamientos atávicos de la cultura indígena serían lo que han producido una personalidad fatal en el mestizo "...el hombre menos equipado para la creación personal" y una psique colectiva anormal. La única forma de superar este fatalismo sería solo mediante "...el aporte de sangre que infunda vida nueva al organismo individual, y con él, al cuerpo de la sociedad" (Moreno: 1936: 138-139-145; en Linero: 1986).

A pesar de la diferencia respecto al mestizaje en los tres autores sigue imperando un determinismo racial (cfr. Harris: 1985). En esta perspectiva la cultura es un estado que debe alcanzarse con miras a definir una identidad nacional pero la raza es vista como la barrera que impide el logro de este ideario. La diferencia con el arriellismo es que mientras la sociología inicial asoció cultura con un estado colectivo civilizatorio, los arriellistas enfatizaban el espíritu cultivado de las elites.

El tratamiento académico de la noción de cultura continuó atravesado por las ambigüedades respecto al determinismo racial hasta fines de los años sesenta. Así, nos encontramos que uno de los trabajos más connotados de la sociología nacional, **Entre la Ira y la Esperanza**, de Agustín Dueya de 1967, sigue enfatizando en elementos dualistas que conducen a ver al Ecuador como presa de una bastardía⁴⁶ cultural: "De los escombros de una cultura aborigen destruida y los brotes raquíticos de una cultura exótica mal aclimatada, nace la cultura todavía informe del Ecuador de hoy". El argumento central de esta bastardía lo

⁴⁶ El término es del autor.

constituyen, en primer lugar, la imposibilidad de definir al Ecuador como una cultura indígena por que "...desde la colonia, los aborígenes dejaron de ser sujetos de la historia para ser objetos de la misma: como tales, mal podían imponer su sello a la cultura y en realidad no lo han hecho" (Cueva: (1967) 1987: 112). La existencia de lo aborígen sólo se entiende como resistencia, una resistencia marcada por la ambigüedad (ibid.). Tampoco es una cultura europea a pesar del afán imitativo de las élites y, mucho menos una cultura mestiza, a la que el autor propende llegar tomando como ejemplo "...una cultura verdaderamente mestiza como la mexicana..." (Ibid: 117). No es mestiza ya que no ha constituido un todo orgánico sino que es "una mezcla, casi nunca bien lograda de formas barrocas de inspiración española y colores de gusto indígena..." que parecen "...subrayar sarcásticamente la incompatibilidad de dos culturas..." (Cueva: 1987: 115). Cueva define a la cultura nacional como parches, residuos, como bloques deshechos y su noción está próxima a las definiciones pre hoasianas que identificaban a la cultura como perteneciente a las artes o a los bienes mayores y por eso niega que los sectores pobres tengan cultura: "Comencemos por observar lo que ocurre en los sectores más pobres de nuestra población. En ellos, y casi huelga decirlo, las condiciones de vida en la miseria absoluta no son propicias para el florecimiento cultural" (Ibid: 114) y ve a los sectores medios como inauténticos, en tanto no han podido encontrarse a sí mismos y "...a los hontanares de nuestro ser...". Esta posición de Cueva no significa una ruptura con el determinismo racial en tanto la cultura sigue siendo adscrita a sectores fijos por esencia, con destinos manifiestos pero incumplidos. Sin embargo, su crítica al mestizaje pudo ser uno de los primeros elementos que permitieran deconstruir un fuerte imaginario nacional depositado sobre este sector y sobre los fragmentos de esta deconstrucción empezó a colarse una construcción positiva de las culturas indígenas.

3.2.1 La revalorización del indígena en el contexto nacional y la

lucha política

La revaloración de las culturas indígenas encontró una expresión clara en el Ecuador a partir de la década de los ochenta.⁴⁷ La sensación de agrietamiento social se fundió a un proceso de revitalización étnica que se dio en esta década (cfr. Moreno, Figueras: 1992). El tratamiento de la cultura recibió un nuevo empuje manifiesto en un neo indigenismo que, a diferencia del indigenismo de los años treinta, enfatizó en los aspectos de la diferencia, del reconocimiento de la pluralidad y de la reconfiguración étnica (cfr. Renón: 1987; Sánchez Farge: 1986, 1988;).

El neo indigenismo de los años ochenta siguió viendo a la sociedad nacional como un proyecto inacabado. A la vez que ciertas disciplinas, como la antropología, la sociología y la filosofía incorporaron al espacio académico un nuevo sujeto: los indígenas, no solo como sujetos de reflexión sino en la dimensión de movimientos que buscan redefinir su participación en el espacio nacional con demandas y discursos propios así como actores de primer orden en la definición de la identidad cultural nacional. Los espacios de creación de estos discursos son varios: foros con participación de intelectuales indígenas, intelectuales nacionales e internacionales, las universidades a las que crecientemente se incorporan los grupos indígenas, foros propiciados por las iglesias y el estado, Organizaciones No Gubernamentales, muchas de las cuales han contribuido a

47 A pesar de que la creación del departamento de antropología de la Universidad Católica se produjo en el año de 1971 este primer periodo se caracterizó por una producción agrarista. (cfr. Moreno: 1992) Dos importantes trabajos propiamente antropológicos realizados en esa época, si bien por fuera de la Universidad Católica, como son los de Burgos (1970) y Villavicencio (1973) son trabajos que se acercan más a los problemas de los cambios sufridos por los grupos indígenas a raíz del contacto intercultural (ibid.). Otras dos áreas desarrolladas con importante rigor en esa década tanto por investigadores nacionales como extranjeros fueron los estudios etnohistóricos y arqueológicos (ibid).

redimensionar las formas de trabajo indígena, consideradas como
rutas erodidas y las tradiciones reevaluadas como alternativas
de vida a las asimetrías nacionales. Estos foros, caracterizados
por una permanente retroalimentación intelectual entre indígenas,
investigadores, intelectuales, ha sido uno de los espacios más
importantes de recreación de los conceptos asociados al papel de
las culturas indígenas en el Ecuador. A su vez, estas
conclusiones se reprocesan permanentemente al interior de los
propios grupos indígenas mediante la acción de las organizaciones
indígenas, la iglesia, las reuniones comunales, etc. La función
más clara de estos discursos ha sido la de convertir a actores
sociales en actores políticos, en tanto han permitido a sus
dirigentes una participación constante en el proceso político
nacional (Cfr. O'Donnell, 1973: 43) A su vez, la relectura del
concepto cultura coincide con el resurgimiento de la sociedad
civil que juntas desplazan el determinismo de las élites sobre
las que recaía tradicionalmente la función de decidir si habría o
no aperturas así como definir los límites de las mismas (Ibid.).
Igualmente, el discurso sobre la cultura ha cumplido la función
de internalizar y constituir a los indígenas como sujetos políticos
(Laclau:1987), 48

Sobre la base de este nuevo ambiente intelectual se
intentará interpretar la función que cumple el ritual, tanto en
su dinámica interna, es decir, en su papel de vitalizador de las
dinámicas culturales y políticas de los actores involucrados,

48 Reconocer este proceso de constitución de actores sociales a
actores políticos es lo que permite comprender la redefinición de
las relaciones entre los grupos indígenas y la sociedad nacional,
al menos desde el período que se ha considerado en este capítulo:
en ella es cierto que los grupos indígenas entre principios de
siglo y los años sesenta hicieron importantes demostraciones de
la capacidad política indígena de movilización (cfr: Alborno, 1971,
Silva: 1986; Moreno-Figueroa: 1992) su lucha politiza
estuvo marcada por el localismo así como por una articulación
exógena -al "proletariado"- en los casos en los que hubo una
clara participación y apoyo de la izquierda. Esta falta de
autoreferencialidad fue la contraparte de los discursos racistas.

como en su dinámica externa, es decir, en su valor instrumental como mecanismo de negociación ante los poderes locales y el Estado, y se tomara al ritual ya que los propios actores lo definen como un hecho cultural por excelencia.

3.3. El ritual en el contexto de la lucha por la diferencia

El 23 de Junio. Los indígenas de las parcialidades de Cotacachi reunidos en grupos dirigidos por un capitán empiezan a visitar las casas de los distintos comuneros, al llegar anuncian "Cayaca Jatun Puchani can" (mañana es el gran día). Los preparativos para la fiesta empiezan hasta con un mes de anticipación. Durante este tiempo tienen que invertir en la adquisición de comida, bebida y ropas. El 23 de Junio, desde temprano, empiezan a herrar los patios y los caminos. Por la tarde, con la imagen de San Juan van a la iglesia a una misa de acción de gracias. En la noche van a la casa de la fundadora, una especie de sacerdote, una indígena que está en la obligación de dar comida y bebida. Al seleccionar a los capitanes de los grupos escogen a alguien con fortaleza y valentía. Hay grupos con los cuales tendrán confrontaciones fuertes; en las peleas algunos se juegan la vida.

El 23, hacia la media noche, los distintos grupos se desplazan hacia donde hay cascadas, acequias o ríos. Van a tomar un baño de purificación y a adquirir las fuerzas necesarias para las confrontaciones y para la larga jornada que se avecina. La víspera termina alrededor de las 3 o 4 de la mañana.

El 24 de junio, los comuneros salen "Intite tueruna ricushpa" a ver bailar el sol. Luego, a medida que transcurre el día empiezan a desplazarse hacia la plaza de Cotacachi. Es una toma simbólica del nervio y corazón del poder político cantonal. Aquí funciona el municipio, la iglesia y las más importantes tiendas y almacenes. Algo muy mes significativo sucede en Glavato; aquí las parcialidades, a pesar de estar ubicadas en un municipio de una alta presencia indígena, celebran en el espacio restringido del barrio San Juan Capilla. Sin embargo, los

indígenas clausuran las fiestas de San Juan tomándose un núcleo central de Ibarra (capital provincial). El último día de San Juan se toman una arteria importante de la ciudad llamada 'Calle Atshualpa'. Esta calle está habitada significativamente por un amplio sector indígena. En San Juan los parientes visitan las distintas casas de sus allegados, hasta largas horas de la madrugada. Las confrontaciones en la plaza de Cotacachi son menores en San Juan que a la siguiente semana, cuando se realizan las fiestas de San Pedro. Para este momento los ánimos están más encendidos, en parte debido a las pequeñas confrontaciones de la semana precedente.

La interpretación de un ritual puede convertirse en un ejercicio bastante problemático para un antropólogo preocupado por énfasis procesuales de la cultura; es uno de los lugares comunes de la disciplina, es un campo saturado de prejuicios ideológicos (por su conexión con el supuesto trascendentalismo de la experiencia religiosa) y, finalmente, por su conexión con el exotismo que domina a las formas populistas de la antropología. Enfoques dominantes de la antropología simbólica han establecido una separación entre el mundo sagrado y el mundo profano para legitimar un estatuto especial al simbolismo. Así, para Geertz, una religión es: "1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo esas concepciones con una aureola de efectividad tal que 3) los estados anímicos y motivaciones parecer de un realismo único", esto le permite sostener una especie de primacía ontológica del símbolo: "Los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro: son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura. Sin embargo, no son exactamente lo mismo: más precisamente la dimensión simbólica de los hechos sociales, como la de los psicológicos, se abstrae teóricamente de dichos hechos

como totalidades empíricas".

Por qué diferenciar actos culturales de noches como el matrimonio y la agricultura? Deertz ejemplifica un proceso específico de fragmentación de la realidad como mecanismo que permite imponer el primado de lo sagrado y del simbolismo. Esta separación corresponde a la dualidad que los estudios sociales establecen entre las prácticas productivas y las prácticas de la significación (cfr. Roseberry: 1989).

Con el objetivo de encontrar un puente en esta dicotomía se interpretará el ritual en la zona de Cotacachi desde un perspectiva más trivial y mundana: se articulará a los conflictos intra e interétnicos del Cantón, a los cambios en los modos de representación, de autorepresentación y al poder. E intentaremos mostrar cómo los rituales regionales cumplen la función similar a la de otras abstracciones como el periódico y la literatura en el proceso altamente problemático de conformación de una identidad nacional (Cfr. Anderson:1983). Para esto veremos la articulación y el sentido interno del ritual ligado al sentido práctico (cfr. Bourdieu: 1991) de las dinámicas sociales y políticas de las comunidades, como espacio en el que se ratifican las identidades indígenas y mestizas del cantón y luego lo contrastaremos con una experiencia de exhibición cultural hecha por las organizaciones indígenas nacionales en el ágora de la Casa de la Cultura en 1993, en la que los ritos cumplieron un rol fundamental.

Las comunidades que participan en el ritual de San Juan establecen una serie de alianzas entre comunidades que luchar contra otras. Las alianzas entre comunidades no tienen un patrón fijo. Están relacionadas con diferentes aspectos de la socio-política regional: conflictos por tierras; grados de participación en las organizaciones indígenas regionales y, en consecuencia, grados distintos de acceso a proyectos específicos, por acción de agentes externos como partidos políticos, sectores mestizos e, incluso, por rivalidades individuales que esperan el contexto apropiado para expresarse. La fiesta también

servo para delimitar las fronteras intraétnicas entre las distintas comunidades y, a la vez, para delimitar las fronteras interétnicas con los grupos blanco mestizos.

El tipo de asentamiento de la zona de Cotacachi tuvo un patrón dual hasta hace poco tiempo. El casco urbano de Cotacachi estuvo habitado por blanco mestizos y las comunidades indígenas estuvieron nucleadas alrededor de la ciudad. Este patrón empieza a romperse desde los años 70 lo que motiva una crisis en los modos de representación sobre los que sectores mestizos e indígenas colocaban sus propias identidades. Igualmente, sólo hasta 1975 se termina la construcción de la carretera que conduce de la Panamericana hasta Cotacachi, lo que incide en una mayor afluencia de personas hacia la zona.

De acuerdo a informes entregados por R.M. mestizo de la zona de Ibarra en la celebración de los San Juanes a fines de la década de los sesenta y a principios de los años setenta, los indígenas bailaban hasta la plaza de Cotacachi de manera similar a como lo realizan hoy. En esta época, sin embargo, la fiesta era considerada un espacio exclusivo de los indígenas.

Nuestro informante dice haber ido desde Ibarra con un grupo de compañeros del colegio "...a ver como se garrotean los indios". En ese momento, los patrones de alianzas tampoco eran fijos y podemos suponer que correspondían a causales similares a las que encontramos hoy: conflictos intra e intercomunales, negociaciones por beneficios ante las haciendas, alianzas encaminadas a acceder a beneficios comunales, etc.

Las variaciones, desde los años setenta, las podemos ubicar no tanto en la propia estructura del ritual, como en las formas de percepción del ritual por parte de los grupos indígenas y mestizos. Lo que ayer era un asunto interno de las comunidades hoy es asumido como una 'exhibición' a partir de la cual se definen acercamientos y distancias entre quien expone y quien mira.

3.3.1. El ritual bajo la mirada mestiza

Veremos cómo las diferentes lecturas del ritual desde los

actores en conflicto operan como dispositivo de creación de significados. Al ubicar las representaciones en un tiempo temporal, los mestizos colocan el ritual en forma de una pareja pasado-presente sobre la que se deslegitima el presente de los grupos indígenas. En este caso concreto las representaciones del ritual se homologan al mito en el sentido enunciado por Hill para quien la diferencia entre historia y mito (y en este caso hablamos del significado del rito para actores sociales específicos) no corresponde a un nivel fenomenológico (como el de estructura y acontecimiento) sino como creación social de significados. (Hilli:152B).

En primer lugar veamos la interpretación de don Manuel Díaz, mestizo quien ha ocupado un importante rol dentro de la política cantonal:

-Don Manuel, uno de los eventos por los que es más conocido Cotacachi a nivel nacional es por las celebraciones indígenas de San Juan y San Pedro. Qué significado tiene para usted esta celebración?

"Por vivir aquí en el centro de la ciudad, por decir en el escenario de los bailes (M.D. vive en una casa ubicada frente a la plaza de Cotacachi) yo he visto desde niño como se presentaron estos bailes por parcialidades, por comunidades bailaban los grupos separados, aun cuando fueran cuatro o cinco personas, pero eran de diferentes parcialidades.. pero con el afán de gozar de su gusto, de su alegría, de su jocosidad, como a ellos les agradaba..." M.R. empieza haciendo una división tajante del ritual en un 'antes' y un 'ahora' marcado por un pasado prístino y un presente de aculturación cuya muestra más visible es la violencia del ritual: "... pero con el devenir del tiempo, desde hace unos 12 o 13 años atrás se ha ido degenerando cabalmente por que se han introducido estos aculturizados indígenas, que ya han cambiado las indumentarias de baile, los instrumentos musicales por otros sofisticados y modernos y lo que es peor un sentido de pelea ataque, formando confederaciones de comunidades para agredirse como una guerra. Hace 20 años no pasaba eso. Antes se

veían peleas a mano limpia, de borrachitos, pero ahora hay pedradas, puñaladas, se atacan a pedradas..."

-Por que cree que se ha dado este cambio?

"Cabalmente por los jóvenes peones que trabajan en la ciudad que observan el catch as can, el karate que ven las películas, que leen las revistas y acá ponen en practica. Otra cosa es por que grupos de jóvenes ha pretextado de sociabilizar con las comunidades se incrustan a querer bailar con los indios, para indulgarles un ánimo de ataque y así se han formado las peleas. Pruebas al canto, que la policía el año anterior prohibió la presencia de jóvenes blancos bailando con los indígenas y así se calmó... se busca evitar que se peleen, que se aloquen, que se asalten por los caminos donde no hay autoridades cosa que ha habido casos de muertes. Cosa que antes no había. Había la costumbre sana de bailar, bañándose en los ríos de sus comunidades para pasar sus borracheras..ahora han degenerado"

Las relaciones entre los sectores mestizos e indígenas del cantón, si bien han sido asimétricas, estuvieron durante mucho tiempo marcadas por tonos paternalistas expresados en relaciones de cooptadazgo. Algunos mestizos de Cotacachi consideran que han tenido relaciones altamente permisivas y cercanas a los indígenas del cantón. Situación que habría contribuido a que los indígenas hicieran de la plaza de Cotacachi un espacio de gran significado en el contexto de San Juan y San Pedro. Dice M.R. "Es que Cotacachi ha prestado mayor apertura a la actividad tradicional y costumbrista de nuestras comunidades, todo el tiempo las comunidades han bailado alrededor del parque, de las calles adyacentes de la ciudad y nadie ha mirado mal sino con satisfacción ... entonces note usted que hay una apertura de las autoridades, del pueblo mismo en ver con agrado estas manifestaciones".

Don Manuel resalta el carácter complaciente que se destorba en la mirada del poder cantonal. Los mestizos pueblerinos, fuera del espacio hacendatario donde la relación entre indígenas y el

que es la "abstención o no-participativa" (cfr. Guerrero: 1991), ideologiza una relación que aparece como una concesión de los mestizos hacia los indígenas: "...se les permite realizar la fiesta". Este proceso ideológico se define a partir de las formas de mirar:⁴⁹ estas oscilan entre la aceptación permisiva y el distanciamiento. M.R. empieza narrando su perspectiva del ritual rescatando su papel testimonial. Pero su narración describe una forma de mirar que preserva la distancia -de etnia y de clase- y le permite enjuiciar lo positivo y lo negativo que ve de la fiesta (cfr. Crapanzano: 1986).

La ambigüedad mostrada por ciertos sectores mestizos respecto a la clasificación de los rituales de los indígenas muestran un impulso simultáneo de verlos exhibir y consumirlos, sin negar su autoridad como actores cuasi-participantes; en el caso de Cotacachi, podríamos decir que las diferencias culturales obligan a una mirada complaciente del poder, en un intento de folclorizar: a su vez, esta mirada tiene simultáneamente algo de espectador, de consumidor y de participante. (cfr. Maloney: 1988: 64) Así, si bien los mestizos se sienten autoridad por presenciar los rituales, su presencia sigue siendo ausente y enjuiciadora. Pero aun más, la diferencia cultural (una diferencia de poder) es ejercida a través del enfriamiento que produce desplegar una mirada lejana en un acto cercano. Este tipo de mirada se autodefine como "objetiva" e imparcial sin embargo, lo que hace es definir los derroteros futuros de los grupos indígenas, fundamentándose en ciertas "verdades eternas": los rituales indígenas deben ser meras representaciones folclorizantes del pasado. Los de expresar la propia dinámica conflictiva por la que han atravesado los grupos indígenas deben estar allí sólo como testimonio de la tolerancia que los mestizos tienen con los indígenas con quienes cohabitan. Así, esta forma de mirar ,

⁴⁹ En relación con el papel de la mirada como mecanismo de establecer distancias y aproximaciones sociales véanse entre otros, a (Crapanzano: 1986; Berger: 1989; Corbey: 1989)

clasificar guarda analogías con el ensayo o recitación al que Malloney hace referencia: 'El conocimiento de otra cultura en una instancia tal está dirigido más por fines ritualísticos que etnológicos, y el rito involucrado está, en definitiva, organizado alrededor de la eliminación de su propio pretexto: el espectáculo de la otredad que es así celebrado y observado de pasada' 50 (Malloney: 1988: 69. Traducción nra).

En el caso de la percepción de algunos grupos mestizos, el ritual indígena es sólo un pretexto a partir del cual pueden justificar su "tolerancia" pero también les permite enunciar lo que ellos pedagógicamente asumen como que debe ser reformulado en el contexto del propio ritual y terminar así folclorizándolo. A su vez, no esperan conocimiento, a lo sumo, gratificarse con ver (respetar) algo que, a la vez, les atañe y que intentan ver como si les resultara indiferente.

Como hemos planteado anteriormente, las fronteras interétnicas entre mestizos e indígenas no son rígidas. Es notorio que hasta hace algunos años muchos mestizos hablaban quichua y español.

Lo interesante para el caso es que, para ciertos mestizos, los cambios que han ocurrido en el contexto ritual de San Juan y San Pedro representa cambios que han alterado un nesso de relaciones vistas como más armónicas, a la vez que se liga a un proceso en el que las comunidades perdieron su pureza original, lo que, a la postre, muestra un estereotipo que expresa una crisis de representación. En zonas como Otavalo, la crisis de identidad de los sectores mestizos que se ha radicalizado por la estrecha relación que se da entre los grupos indígenas y la altaíma población europea y norteamericana que circula por la zona, se manifiesta radicalmente en los niveles de violencia

50 'knowledge of another culture in such an instance is directed toward ritual rather than ethnological ends, and the rite involved is one ultimately organized around the elimination of its own pretext: the spectacle of the Other that is thus celebrated and observed, in passing.' (Malloney: 1988: 69)

interétnica que se viven en la zona. Periódicamente grupos de jóvenes blanco mestizos hacen vedadas en las noches con el fin de apresar a grupos indígenas. De igual forma en las noches y en sitios donde frecuentan indígenas y extranjeros, como cafés y discotecas, se respira un aire tenso. Por su parte, los dirigentes indígenas reconocen con preocupación que los conflictos rituales efectivamente han aumentado en intensidad en el último periodo.

.3.2. El ritual y la lucha política nacional: lo cultural como mercancía

Por su parte, los dirigentes nacionales y locales hacen del ritual un elemento que debe ser rescatado. Esto eleva el ritual a una categoría especial: a la de un bien, y más específicamente a la de un bien cultural. En el caso de Cotacachi, la UNORCAC ha impulsado la realización de festivales, como la elección de la Reina Mustia -La Reina del Maíz-, como un mecanismo de lograr la convocatoria y la concientización de los indígenas del lugar, esto homologa los rituales al plano de patrimonio cultural, mediante un proceso en el que los propios actores sociales clasifican los bienes culturales como privilegiados. Los bienes culturales se asimilan, en cierto sentido, a la producción estética de la sociedad nacional. Sin embargo, mientras en la sociedad nacional la producción y el consumo estético se realizan en la esfera del ocio, periodo en el que "...el hombre ocioso no se enuncia por eso a no hacer nada; por el contrario no sabiendo que hacer de su tiempo libre, tiene, sin embargo, imperiosamente necesidad de no hacer nada (o nada útil). pues esto tiene un valor social de distinción" (Baudrillard: 1982: 72), en las comunidades indígenas éste bien es asimilado a un intercambio contracultural, en la medida en que legitima la "autenticidad" y, por ende, facilita los argumentos en torno a la etnicidad. En esta medida los bienes culturales son elevados a una especial categoría de mercancía. Pero para comprender esta categoría es necesario tomar en cuenta las precauciones enunciadas por autores

como Appadurai (1986), Baudrillard (1982) y Saclians (1988). En términos de Appadurai, es necesario revalorar la idea de mercancía relegada a un segundo lugar por la economía neoclásica y por ciertos enfoques herederos del marxismo y de la economía política en los que la mercancía es asociada sólo con determinado tipo de bienes o servicios generados por el capitalismo o por sociedades impactadas por el capitalismo.

Para superar esta especie de escollo existente entre una antropología heredera de Marcel Mauss y ciertos enfoques económicos marxistas propone una noción más abarcativa de mercancía mediante el concepto de situación de mercancía: Una situación de mercancía en la vida social de cualquier cosa puede ser definida como su intercambiabilidad, pasada, presente o futura por cualquier otra cosa. Esta sería su característica social más relevante (Appadurai: 1988: 13). A su vez, esta situación de mercancía se realiza en un contexto en el que la cosa candidata a ser mercancía se convierte en tal. Este contexto se realiza dentro o entre arenas culturales específicas (ibid: 15).

En este caso se propondrá que la cosa candidata a ser mercancía -el ritual- encuentra la situación de mercancía en el conflicto inter étnico y en la necesidad de reubicación de la identidad indígena en el escenario nacional. Ahora bien, la intercambiabilidad de este tipo de mercancía no se realiza por dinero sino por otra cosa más abstracta e indiscernible como es la aceptación nacional de la diferencia étnica, aspecto que ejemplificaré a continuación.

La mercantilización de la cultura, como elemento ideológico de las luchas indígenas en el Ecuador contemporáneo es un fenómeno creciente:

Octubre 12 de 1993. La CONAIE -Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador- organizó un encuentro cultural en el ágora de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, en Quito. A raíz de haber lanzado como consigna "Ni Una Hacienda más en el 92", como motivo de la celebración de lo que algunos sectores denominaron "300

Acto de resistencia la lucha tomó, en el transcurso del último año un giro altamente cultural. La convocatoria fue amplia. En los tres días entre los indígenas empezaron a hacer uso de los diversos medios de comunicación masiva, especialmente la televisión. El énfasis de la convocatoria y del acto fue mostrar a la opinión pública ecuatoriana la diversidad cultural que se debería sustentar en un modelo de estados pluriculturales plurilingües. Entre los grupos indígenas de esta zona representados por organizaciones afiliadas a la CONAIE incluso, hubo una importante representación de los campesinos que trabajaba en el campo del patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO.

El acto fue una escenificación de la presentación constante de realizaciones ejecutadas por los sectores más representativos de las áreas culturales de los pueblos indígenas. La convocatoria también respondió un importante número de pedidos de participación en la arena de la televisión y la radio, algunos de los cuales se concretaron después cuando representantes de algunos pueblos indígenas de la zona, así como algunos grupos indígenas.

Los actores presentados, variaban: representaciones de un actor de rituales de cosechas, actor de curación representados por actores (aheranes), cantos; unos de guerra y otros de profundo contenido, formas religiosas católicas; danzas que, en algunos casos venían acompañadas de la exhibición de la huipalla (bandera del tabuaintineo), gritos, flechas, camarógrafos, en fin, toda una concentración exhibitoria que intentaba de cualquier forma establecer un distanciamiento y una aproximación entre un público -espectador- y unos actores. El objeto de las representaciones era el de evidenciar acerca de la diversidad cultural que caracteriza al Ecuador.

El 10 de octubre asistimos a una forma de teatro político, sin embargo, su diferencia con el teatro de vanguardia como el de Brecht o Piscator consiste que mientras éstas formas de analogía buscan reincorporar al espectador en un plano de

científica propia, (Robert de Ventos: 1977), las representaciones indígenas vertieron una ambigüedad: mostrar la presencia por el público indígena, ser a conocer al público en general las distintas manifestaciones culturales, pero a la vez se reveló una intención consciente de aislarse del público no indígena en cuanto a "etredad".

Si aceptamos los planteamientos de Appadurai sobre la mercantilización como un proceso que puede ser adscrito a objetos desconocidos, cuya transformación en objeto de intercambio puede ser medida por su "situación de mercancía" nos encontramos aquí frente a una clara mercancía cultural (cfr. Appadurai: 1992). Los objetos, que, en este contexto, son medidos en el plano de la escenificación y de la representación, privilegian su valor como artefacto mercantil de tipo inter cultural. Es una mercancía cuyo valor de transacción no es monetario sino ideológico: su exhibición no busca réditos económicos como de hecho sucede en ferias nativas como la de Otavalo, donde se exhiben y venden valores antiguos (como topes, monedas, aretes) sino que, de hecho, su valor se mide en una permanente negociación articulada alrededor del respeto y aceptación por parte de los otros grupos sociales.

Este doble objetivo se alcanza de manera más o menos eficiente dependiendo de un efecto que denominaremos de "traductibilidad". Así, mientras los grupos del oriente como los huari y los waorani exhibieron sus artes guerreras sin un afán expreso de traducir al público lo que significaba cada paso, grupos serranos como los del área cultural de la UNORCAC de Cotacachi mostraron una comparsa en representación de los dioses de San Juan, a través de una danza de la cosecha, con un arte explícito y sin mayor problema de comprensión. En este caso la traductibilidad del mensaje fue mayor y, por lo tanto, la capacidad de recepción del mismo por parte del público. Esta capacidad de emitir mensajes fácilmente traducibles se relaciona con la experiencia de las organizaciones serranas de diseñar estos modelos a partir de las denominadas áreas culturales de las

organizaciones regionales.

La intención de la corporación era principalmente la de tributar a causas exógenas a la identidad indígena las manifestaciones de violencia y borrachera que se expresan en el contexto de San Juan. El escenario representado fue la hacienda, como recurso para aumentar el drama, a pesar de que, como hemos visto a lo largo del presente trabajo, actualmente, e incluso en una perspectiva de mediana duración, la hacienda ha jugado y juega un papel secundario en un contexto dominado por comunidades libres. La representación teatral fue, más o menos como sigue: en primer lugar, salieron los hombres arando, con una junta que era operada por los propios indígenas. Eran compelidos de manera agresiva por el capataz. Luego, las mujeres aparecían cavando la tierra con un palo y botando las semillas en los huecos, en una clara alusión a la visión tipificada de las modalidades de trabajo entre los grupos indígenas. Luego vino la cosecha y la redistribución. En la representación de la paga, el hacendado reparte a los indígenas quienes, a su vez, son vigilados por el capataz. Luego de las claras alusiones a la injusticia del sistema de hacienda los indígenas se emborrachan, se pelean y las mujeres tienen que asumir el rol de proteger a sus maridos. La representación teatral se acompañaba de ciertas explicaciones de un locutor; de música de San Juan. El cuadro final marca el estatus: terminan los indígenas botados en el suelo como resultado de la manipulación y el ejercicio del poder de los hacendados.

Este último cuadro coincide perfectamente con ciertas formas de autorepresentación que algunos dirigentes de la UNORCAC construyen al referirse a los indígenas del Cantón y sobre la que han intentado construir identidades alternativas: los indígenas como cobres, excluidos y victimados por los poderes locales. Originalmente, la UNORCAC, a través de la achacar la responsabilidad de los combates a agentes externos ha logrado constituir un discurso de prohibición y vigilancia de los mismos aunque con resultados muy limitados.

Cuales son las condiciones que permiten que un ritual devenga en una mercancía? Varios autores (cfr. Marano: 1989) han notado lo que denominan un proceso de institucionalización de las fiestas: el paulatino proceso de centralizar la organización de las fiestas por parte de comités cívicos y barriales a los que podríamos anexar las organizaciones indígenas. En Cotacachi, la UNORCAC no sólo ha intervenido en la implementación de festivales, como la elección de la Sara Musta, encuentros musicales, encuentros de Yachacuna (shamanes), etc. sino que ha tratado de regular el comportamiento de los comuneros en el contexto de rituales como San Juan. En estos encuentros el Arpaes es el rescate de la cultura contribuyendo a racializar un proceso en el que el ritual pasa de un elemento coparticipativo a un carácter expositivo (cfr. Rúbart de Ventós: 1977), y, aunque no es una forma de teatralización basada en textos escritos, a pesar de que hay incipencias de esto en los festivales guiados por un orden del día, en el que los participantes se someten a una especie de guión, los actos comparten con la teatralidad plena el ser un teatro sin texto, "...un espesor de signos y sensaciones que se edifica en la escena..." (Parthes: 1983:30).

Este proceso se solidifica a partir de ciertos cambios regionales a los que hemos hecho referencia: la construcción de la carretera desde mediados de los años 70, junto a esto hubo un notorio crecimiento del turismo que, proveniente de Otavalo, hace de la ida a Otavalo algo casi obligatorio. Un crecimiento demográfico de la ciudad, proceso que se articula al creciente desarrollo de la industria del cuero y al proceso de solidificación de las organizaciones indígenas regionales.

El carácter de espectáculo, de dramatización, caracteriza San Juan en Cotacachi, pero también en Otavalo: "De este modo se establece un cuarto de espectáculo: un grupo que actúa rodeado de público: esto establece una diferencia fundamental en relación a las actividades de las comparsas en las comunidades, puesto que en las visitas casa por casa todos los presentes son de una u

de la cultura, particularmente los de, para quienes se reconoce el
que tiene el carácter de las corporaciones de San Juan, las cuales
el proceso de internacionalización de la fiesta. (García, 1995, p. 17)

Sin embargo, es limitado considerar que [...] esta afirmación
ha permeado mucho de sus corporaciones locales tradicionales. Por lo
tanto, al momento del mismo, [...] esta [...] cultura [...] se ha
arbitrariamente se agota en el mismo. [...] la cultura [...] de la
participación, no se trata de tenerla como una mercancía, sino de
riesgos, pero aún no en producción" (García, 1995, p. 17)

Las fructíferas es la consideración de que los cambios en los
modos de pensar [...] en un ritual, corresponden a la que Pa
denotina "cultura en construcción" (For, 1995, p. 107). La cultura
es un proceso continuo de construcción ligado a las condiciones
sociales, a la apropiación a las nociones y producciones
provenientes de los grupos dominados. En este sentido se que
ser adecuada con el uso del argumento autenticidad - tradicionalismo
sobre la base de una supuesta pérdida de características
tradicionales. Para es afirmar un quietismo a la cultura lo que
se convierte en un punto de convergencia de diversas
interpretaciones académicas ciertas elites regionales que con
en el caso de M.R. a la larga, deslegitimar las apropiaciones
políticas a futuro de ciertos actores sociales.

Los rituales, en la perspectiva de dirigentes locales
regionales, es un bien muy preciado. La transformación, la
deslegitimación de los rituales en una mercancía, lo que
que quedar [...] rituales [...] rituales a la cultura y la
sociedad de rituales.

Por otro lado, en tanto los rituales, los rituales se
deslegitimar en el futuro a los rituales [...] rituales [...] rituales
1995) que [...] rituales [...] rituales [...] rituales
culturales. Este proceso es [...] rituales [...] rituales [...] rituales
las organizaciones [...] rituales [...] rituales [...] rituales
sin [...] rituales [...] rituales [...] rituales [...] rituales
rituales [...] rituales [...] rituales [...] rituales [...] rituales
rituales [...] rituales [...] rituales [...] rituales [...] rituales

Indígenas. Así, una nación es una comunidad política imaginada-imaginada tanto como inherentemente limitada y soberana. En palabras de Anderson, son imaginadas en la medida en que los miembros de estas comunidades nunca conocerán ni oírán hablar de los miembros que existen en tales comunidades, pero entre todos existe un sentido de coparticipación y comunión en las mismas (Anderson: 1983:15, 2, 5). Así, si bien la escala de ejercicio del ritual puede ser local -como en el caso de San Juan en Cotacachi- o nacional -como las representaciones de la Casa de la Cultura-, su transformación en mercancía cultural le permite convertirse en referente para una membresía abstracta -en tanto esta no se expresa y negocia en el ámbito familiar de la comunidad sino de una fronteras amplias, por ejemplo, de la nacionalidad quichua -. Igualmente la nacionalidad es limitada, por muchos miembros que contenga tiene fronteras y, en el caso específico del ritual, su instrumentalización política permite definir esas fronteras tanto en la escala micro como en la escala macro social; también este principio de nacionalidad apela a la soberanía, en el sentido anotado por Anderson de que su surgimiento destruyó la legitimidad de los órdenes divinos y las jerarquías dadas: la secularización del ritual y su reconocimiento en la instancia política opere como mecanismo de establecer una propuesta soberana, en tanto secularizada, al menos en la perspectiva de las élites. Igualmente, las negociaciones a través de la secularización del ritual se en general a través de la cultura -también ayuda a definir a las nacionalidades indígenas como imaginarias en el sentido que por sus asimetría y explotación que haya entre sus miembros, la soberanía homogénea cultural, refuerza el sentido de asimetría entre los miembros: (Anderson: 1983:16). En este sentido, el ritual, como todo artefacto cultural sobre el que se negocia la identidad y la diferencia

of this imagined because the members of even the smallest nation will never know, hear or truly realize each other, meet them or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their counterparts. (Anderson: 1983:15)

enfatisa los argumentos homogenizantes de las nacionalidades en cuestión.

En cierto sentido, los argumentos y prácticas exhibidos por los dirigentes indígenas en el proceso de secularización del ritual, enfatizan las conflictividades de las nacionalidades indígenas con el estado nacional o con los poderes locales, como es el caso de la representación del ritual de San Juan en la Casa de la Cultura. Hay, sin embargo, otra instancia, más interior e íntima en la que el ritual juega un papel definitivo.

3.3.3 Los sentidos internos del ritual

Seguidamente se hará referencia al ritual como productor de sentidos interiores a los propios grupos. Esto nos conduce a considerar las formas -dispares, heterogéneas y conflictivas- a través de las cuales el significado del ritual circula al interior de los propios grupos indígenas.

Una constatación surge de las batallas rituales de San Juan: las alianzas no son estables sino que varían en relación a una serie de condicionantes: este carácter altamente variable de las alianzas dificulta la utilización de una perspectiva estructuralista en la que sobreesaldarían adscripciones e identidades fijas y estructuralmente constreñidas (cfr. Platt:1977; Fioravanti:1986; Harris:1988).

Uno de los énfasis que hacen algunos indígenas en la explicación de las causas del ritual se relaciona con un patrón de identidad que opera al interior de los grupos indígenas: la división entre 'mochos' y 'huangudos' división que, simplemente se relaciona con los indígenas que tienen el cabello largo (huangudos) y los que no lo tienen (mochos). A su vez, esta división es vista como propiciada desde las haciendas. Así, cuenta P. de la C.

"...verá, siempre en San Juan han existido rivalidades aunque sea entre una comunidad pequeña y otra. Digamos Calera con Topo son enemigos de siempre. Topo no significa (solamente) Topo Grande y

Topo Chico, sino también Santa Bárbara, Topo Chico, Topo Grande y otros como una sola; Calera también significa Quitugo, San Ignacio, Calera, Cachipugro. Estos son enemigos por historia, pienso que esta enemistad inicia por (la) hacienda. O puede ser por mochos y huangudos, por que Topo ha sido Mochos, mis abuelos han sido mochos, bailar, bailaban como mestizos, se vestían con orbata, terno blanco y con botas hasta las rodilla y con gafas, se era el típico baile de ellos. Entonces yo pienso que la pelea es entre mochos y huangudos".

Hay, sin embargo, un dato interesante: como resultado de una identificación global de los indígenas de la zona con los tavaleños, quienes son huangudos, hay un estereotipo de asociar indígenas con huangudos y campesinos con mochos. Como resultado de esto, P. de la C. optó por dejarse crecer el pelo para ratificar su identidad. Sin embargo, P. de la C. no pudo ocultar su turbación cuando le conté la versión de varios mochos, tanto de comunidades pertenecientes al Cantón Otavalo, como es el caso de Pijal, como de comunidades de Cotacachi, en el sentido de que los mochos representan a grupos más rebeldes que habrían sido castigados, mediante el corte de pelo, bien fuera al interior de las haciendas, según unos, o por las avanzadas incas hacia una zona que opuso gran resistencia, según otros.

Nos encontramos aquí con un caso que muestra los límites del concepto de hábitus de Bourdieu (1971), como disposiciones duraderas, transferibles y constantes a través del tiempo. Aquí, constatamos más bien que los principios sobre los que se asienta la identidad tienen significativas variaciones que se constatan en las vidas individuales, capaces de romper los hábitus, en tanto inscritas en dinámicas guiadas por lo que el mismo Bourdieu denomina el Sentido Práctico.

La multiplicidad de patrones de explicación del ritual, resalten en las propias perspectivas indígenas, así, la diferencia entre mochos y huangudos no se aplica para otros conflictos que se expresan ritualmente en San Juan:

Pero también hay unos conflictos que se han originado en los últimos tiempos, como el de Tunibamba y Llambaburo. Este conflicto como lo ve Ud. en relación con el proceso de disolución de la hacienda Tunibamba?

R. de la C: "Bueno, esto también es una historia, (en éste caso) no lo parece ser entre mochos y huangudos, por que Tunibamba ha sabido ser mas huangudos y también Piaba Chupa y Llambaburo que con San José agrupaban una sola, el enemigo es Tunibamba y Piaba. Tunibamba en cambio, se aliaba con Alambuela y Perafan".

El caso específico de la hacienda Tunibamba responde a un proceso de expropiación que los comuneros iniciaron al principio de la década de los ochenta. El conflicto ha tenido una expresión al interior de la propia organización de segundo grado del cantón, la UNORCAC. Así, mientras la UNORCAC trató de ejercer alguna hegemonía en la resolución del conflicto, los comuneros han intentado mantener su autonomía y, atravezado por este conflicto se ha dado una división entre la comunidad de Tunibamba, perteneciente a la hacienda, y un enclave perteneciente a un barrio adyacente a Cotacachi llamado Llambaburo. En el último tiempo Tunibamba-Llambaburo ha sido otro eje de expresión de conflictos en el marco de las celebraciones de San Juan. Este conflicto está atravezado por grados de participación distinta al interior de la UNORCAC, así como por intentos autonomistas de algunos dirigentes de partidos políticos como la Izquierda Democrática (Partido Social Demócrata), que impulsan la creación de una nueva federación provincial desde Tunibamba.

En todo caso, las diferencias entre mochos y huangudos son imprecisas de establecer en su origen. El argumento de que es el resultado de campañas punitivas ejercidas al interior de las haciendas se desmorona cuando vemos, por ejemplo, que comunidades como Topo Grande y Topo Chico, que son comunidades libres, así como en el caso de Fijal, en el cantón Otavalo, que desde su constitución siempre ha sido una comunidad libre, son comunidades

formadas por indígenas mochos. A pesar de la dificultad de precisar el origen de esta diferencia intraétnica el ejemplo de Pedro de la Cruz nos muestra la versatilidad con la que ciertos rasgos étnicos pueden reintroducirse y redimensionarse de ahí que, entonces, la diferencia entre mochos y huangudos a la larga sirve como racionalización de conflictos que no siempre son bien vistos. Esto lo vemos por ejemplo en la explicación que da Alberto Lima, de la comunidad de Topo:

-Como ve los bailes de San Juan? por qué cree usted que unas comunidades se alian a Topo y otras a la Calera?

"Aquí no digamos que la pelea es por venganza o por matanza. Aquí, la pelea creo que es por falta de conocimiento..

-Por que cree que se dan las peleas?

"Yo creo que por falta de capacitación..."

Estas interpretaciones acuden a factores externos para intentar comprender los dramas del ritual. Coinciden con otras - como la versión teatralizada en la Casa de la Cultura- que aseguran que las peleas se producen por manipulaciones de los patronos, o por efecto del trago que es controlado por los poderes locales o hacendatarios.

Uno de los factores que ha contribuido a aumentar las rivalidades entre comunidades en el contexto ritual de San Juan ha sido el del acceso a las tierras comunales luego de la disolución de determinadas haciendas. J.M.C. un dirigente nacional de la zona de Píjal, perteneciente al cantón Otavalo cuenta como entre las comunidades de Huacsara y Moindita se han revitalizado los conflictos y su expresión ritual por la participación o exclusión a tierras de páramo

-Que comunidades están en este caso...

"En Imbabura, en la zona de Otavalo, Moindita y Huacsara, ahí hay problemas de los páramos"

Estas comunidades también lo expresan ritualmente?

Sí. Ahora, el problema es el siguiente: Moindita, geográficamente tiene una conexión al páramo, mientras huacsara no tiene una conexión al páramo ya que geográficamente esta dentro de una población sin conexión al páramo... Ese es un aspecto fundamental de porque se han dado las divisiones internas dentro de las comunidades, por la cuestión de la tierra, ahora por otro lado se dan divisiones incluso a nivel de las comunidades por que por ejemplo hay una hacienda que se divide y se plantea un proceso legal de esta comunidad por la hacienda y otra comunidad por otra lado de la hacienda. Entonces por el problema de la tierra han surgido problemas internos."

¿Cree que haya otras razones, por ejemplo la participación o exclusión en un proyecto, puede plantear divisiones que se expresen ritualmente?

Sí. Creo que ese es otro de los casos que pueden darse..."

¿Qué casos por ejemplo...

Sí, las instituciones públicas han generado divisionismo. En mi zona por ejemplo hubo un proyecto de electrificación del que participó una comunidad y otra no participó. El problema es que como son las fiestas tradicionales de San Juan, que se realizan cada año, y ... ese es un problema muy jodido, por que incluso es un problema cultural..."

También cree que las sectas han contribuido en su zona ha intensificar los conflictos y sus expresiones rituales, además que reconoce un contraste entre los proyectos de unidad planteados por las organizaciones indígenas y las divisiones que permanentemente se dan al interior de las comunidades. Pero la versatilidad del ritual permite, incluso, que afloren y se expresen conflictos individuales "...por que por ejemplo si tú tienes un problema conmigo y yo tengo un problema contigo, entonces, eso no cabe en el transcurso de un año pero en San Juan si existe..."

Vemos entonces que el ritual funciona como un dispositivo sobre el que recae la identidad a múltiples niveles: en el espacio intraétnico al enfatizar las diferencias culturales y políticas existentes entre mochos y huangudos, diferencias que, como hemos visto son flexibles en la medida en que varios mochos, individualmente, han optado por dejarse crecer las trenzas, haciéndose a tono con ciertos estereotipos inculcados desde dentro y desde fuera de la propia sociedad indígena. El ritual también funciona como un dispositivo de ratificación de la identidad en relación a los blanco mestizos. El ritual en este caso sirve, desde la perspectiva de los dominados como una táctica (De Certeau: 1988: 37), aunque la dinámica regional muestra un juego fluido en el que los grupos indígenas no pueden ser definidos exclusivamente como carentes de espacio, situación sobre la que se erigiría, según de Certeau, la construcción de dichas tácticas. El ritual está también circunscrito al sentido práctico, en la medida en que sirve para establecer alianzas o rupturas en las relaciones intercomunales; alianzas o rupturas que, a su vez, definen los grados de participación o exclusión en proyectos ante el estado, ante las Organizaciones No Gubernamentales, ante las iglesias y partidos, ante las organizaciones indígenas regionales, etc. Los juegos de identidades interétnicas son altamente conflictivos: están mediaticados por las políticas estatales sobre las que se definen las fronteras jurídico administrativas; están relacionados con los modos de inclusión o autonomía de los comuneros respecto a las haciendas; están sujetos a las actividades económicas prioritarias desarrolladas al interior de las comunidades, así como a las categorías culturales manejadas por los propios indígenas tales como las de mochos y huangudos. Y, finalmente, por el papel que juega la cultura en la lucha política de los indígenas el rito deviene en un elemento de negociación sobre el que se fundamenta el discurso de la diferencia.